

Сущность и существование в современной философии: Экзистенциальные основания интенции

Аннотация. Статья посвящена анализу проблемы интенции и интенциональности. Автор подчеркивает, что исследование интенциональности продуктивно только в терминологической и метафизической «связке» с феноменологической топикой, содержащейся внутри ментально-психологического пространства, необходимого для самоидентификации индивидом собственной самости через познание и переживание экзистенциалов человеческого бытия. По мнению автора, экзистенция – это существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности своего бытия. Фундаментальным определением экзистенции выступает трансцендирование; оно предполагает интенцирование за пределы самого существования к трансценденции как абсолютному бытию, которое постигается в экзистенциальном опыте.

Ключевые слова: интенция, экзистенция, феноменология, феноменологическая топка, экзистенциалы человеческого бытия, трансцендирование, экзистенциальная истина, Гуссерль, Пивоваров, Любутин.

Понятие интенции (от лат. *intentio* – стремление) использовалось в философии со времен античности для обозначения намерения, цели, направленности сознания, чувств и воли. В поздней схоластике оно применялось для характеристики умственных образов и идей, проистекающих из деятельности интеллекта (Фома Аквинский). В XIX в. понятие интенции было заново введено в философский лексикон немецким мыслителем Францем Brentano. В его учении интенция характеризовала предметность актов сознания, т.е. обязательную отнесенность их к какому-то определенному предмету, реальному или воображаемому. Как всеобщие характеристики сознания интенция и интенциональность стали центральными понятиями и в концепции Эдмунда Гуссерля. В его философии интенциональность означала направленность переживаний человека на предметы, где восприятие ориентировано на воспринимаемое, акт воли – на ее объект, а любовь – на ее предмет [3, с. 118].

У Э. Гуссерля интенциональность предстает как наполненность сознания и присутствие в нем целостности мира, данной до всякого возможного анализа и синтеза. Посредством трансцендентальной редукции, которая продолжает редукцию психологического опыта, феноменология приходит к констатации в сознании индивида изначального присутствия мира, образующего единство первичных значений – источник всех актов, которые «о-существляют» мир. Исходя из признания неотделимости человеческого Я как мира субъекта от объекта, «поздний» Э. Гуссерль вместо понятий «я», «субъект» и «сознание» употреблял термин «переживающая мир жизнь». В его трактовке интенциональность составляет внутренний двигатель этой жизни, непрерывное динамическое пересечение собственных пределов, «пульсирующее» преодоление границ, устремленное к новым горизонтам.

В интенциональном переживании философ выделял два измерения его содержания: реальные переживания (ощущения), как имманентные сознанию, и то, на что они направлены – интенциональные переживания, входящие в содержание сознания, которое не имманентно, а трансцендентно переживанию. Предметы не «таятся» в реальных переживаниях, говорил он, а объективный мир вещей и процессов (т.е. интенциональных предметов) при созерцании опредмечивается сознанием посредством феноменологического метода, базирующегося на вхождении в «поток сознания» и отыскании сущности.

К. Н. Любутин и Д. В. Пивоваров в монографии «Диалектика субъекта и объекта», интерпретируя содержание гегелевской «Науки логики», отмечают, что на уровне человеческой рефлексии «соотнесенность «своего иного» с внешним инобытием именуется интенциональностью и выступает органом целеполагания, а соотнесенность положенного (страдающего) самобытия с самим собой как автономным качеством называется самосознанием, осознанием самого себя. Последнее же возможно только благодаря интенциональности, т.е. виртуальному очищению самобытия от представителей в нем внешнего мира или, как выражался Э. Гуссерль, благодаря «заклучению внешнего мира в скобки». Поскольку «свое иное» виртуально выталкивается наружу, постольку идеальность амбивалентна, одной стороной оборачиваясь свободой, освобождением самобытия от состояния положенности, свободой одиночества, а другой стороной — отчуждением, утерей «своего» в отталкиваемом «своем ином» [5, с. 234–235].

Э. Гуссерль разделил составляющие интенционального мышления – нозму и ноззис. Нозма содержится в интенциональном акте, как психический субъективный аналог-призрак вещи, принимаемый человеком за саму вещь. Она находится «внутри» самого субъекта, который полагает, что этот «аналог» существует «вовне». Для перехода от нозмы к объекту нужен ноззис как процесс конституирования нозмы-интенциональности. Ноззис, будучи внутренним субъективным процессом дологического мышления, помогает создавать нозмы, заполняющие «жизненный мир», разворачивающийся на границах внешнего и внутреннего, оставаясь при этом «внутри» субъекта и являясь его принадлежностью в нозмах. Однако последний смысл интенциональности, отмечает Э. Гуссерль, всегда остается полностью невыявленным, анонимным, до конца

необъективируемым и неисчерпаемым. Непрерывное «пульсирование» интенциональности, входящее в структуру сознания, позволяет «перешагнуть» границы мира как тотального горизонта.

Российский философ Даниил Валентинович Пивоваров предлагал соединить аспекты всякого знания (предметного, операционального, оценочного и др.) в «соборное» понятие истины и назвал его «экзистенциальной истиной», принципиально отличая его от понятия «эпистемической истины»: «экзистенциальная истина – синкретичный сплав снятого объективного (это роднит ее с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отличает ее от эпистемической истины)». Д. В. Пивоваров писал: «экзистенциальная истина есть соответствие человеческого существования потребному идеалу бытия. Критерием оправданности идей и идеалов человека служит полнота освоения жизненного пространства и степень удовлетворенности этим освоением. Концепт экзистенциальной истины применим не столько к обозначению объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько сопряжено с особенностями деятельности субъекта и уникальностью его мироотношения» [7, с. 21].

По нашему мнению, исследование интенциональности продуктивно только в терминологической и метафизической «связке» с феноменологической топикой, содержащейся внутри ментально-психологического пространства, необходимого для самоидентификации индивидом собственной самости через познание и переживание экзистенциалов человеческого бытия.

Очерчивая самостный «круг» (точнее, «пульсирующие круги»), проводя демаркационные линии «здесь-Я» и «тут-не-Я», а затем, накладывая рефлексивные «лекала» на объект (где Я представлено как «самообъект»), феноменологическая топика становится способом самопостижения личности. Такого рода философствование всегда исходит из первоначальной «маргинальности» (социальной, психологической, экзистенциальной), поскольку его условием является взгляд со стороны, как бы «из-за скобок». Но феноменологическая топика в экзистенциальном пространстве гораздо шире этих топик, сопротивляясь мировоззренческим, теоретическим и идеологическим «лекалам», не помещаясь в «прокрустово ложе» трактовок, дефиниций и концепций.

С древних времен философы осознавали себя представителями маргиналистики, утверждающей в качестве личностного принципа, необходимого для постижения экзистенциалов бытия индивидов, некий предел, границу. Ощутить «дыхание» небытия можно только из-за границы или из некоего топоса рядом с границей [2, с. 5–12]. Исследуя «пограничные ситуации», совершенно неустраимые из существования индивидов, Карл Ясперс определил сущность экзистенциальной антропологии, как мировоззренческую рефлексию бытия человека, выходящего за свои пределы и взыскующего смысл жизни.

Философ, тяготеющий к статусу «всеобщего человека», размышляет над своим экзистенциальным пространством за границами общепринятых принципов, «на обочине» социального бытия или в центре социальной иерархии (как философ-император Марк Аврелий «наедине с собой»). При этом он экзистирует (творит самобытие и отыскивает в нем смысл жизни) в маргинальных пространствах (Я при этом находится и на обочине, и в центре; ведь Я – это пронзительное одиночество в толпе и тихое одиночество на вершине социальной пирамиды). Феноменологическая топика может «конденсироваться», «сгущаться» в других топиках (теоретико-личностных, мировоззренческих, философских), содержащих «плавающие» центры смыслов, содержательные «узлы» экзистенциально-мировоззренческих интенций.

В экзистенциальном анализе феноменологическая топика всякий раз возникает, преформируется, всецело пронизывается личностным началом от «центра» до «периферии» «жизненного мира» индивида. Новизна топики предопределяется временной ограниченностью эмоций (мысле-чувств), однако конечность и процессуальность мысле-чувств борются с конечностью жизни самого человека. Тотальная пронизанность топики эмоциями, аффектами основывается на том, что топика самобытия, как личностного бытия-в-мире, в каждый миг времени заполняется «доверху», интенцирует к смысложизненным основаниям человеческого бытия – к высшим, абсолютным, трансцендентным принципам – к Небесам, Богу, Сверх-смыслу и даже Абсурду как принципу существования индивидов (А. Камю).

Смысл жизни, в интерпретации К. Н. Любутина, и Д. В. Пивоварова предстает как «тождественная духовному бытию человека определенность, мера целостности внутреннего мира и интегральный параметр истории переживаний людей. Смысл жизни служит своего рода бесплотным хронометром индивидуальной экзистенции, посредством которого периоды истории собственного духа, так или иначе, оцениваются в форме трихотомии: истинная, неистинная или бессмысленная жизнь» [5, с. 192].

Экзистенциальное напряжение заключено и в призыве М. Лютера к самоуниженному падению для последующего возвышения к Богу, и в призыве С. Кьеркегора «прыгнуть в бездну», чтобы испытать свою веру и прийти к выводу о спасении Богом падающего вниз человека. Необъяснимое, абсурдное напряжение, сопровождающее феноменологическое воспроизводство топики, отчасти обусловлено невозможностью теоретически структурировать экзистенциалы, соподчинить их, иерархизировать, от-центрировать (при обязательной структурированности феноменологической топики).

Но интенциональность – это не только «сознание о» (Ф. Brentano, Э. Husserl), т. е. трансфеноменальность самого сознания, но также «сознание как». Отечественный мыслитель И. А. Ильин однажды заметил, что латинское слово «indendere» в переводе означает «напрягать», «натягивать» и в то же время «метить», «направлять», обращая внимание на два значения термина «интенция»: целевая направленность и напряженная сосредоточенность [4, с. 111, 180]. Речь здесь идет о многовекторности интенциональности самой экзистенции, которая предполагает темпоральность (временность, нацеленную в прошлое, настоящее и будущее), процессуальность (как осуществление возможностей) и «привязанность» к бытию и ничто, т. е. динамизм и принципиальную незавершенность, обусловленные их латентной феноменологической рефлексивностью. М. Хайдеггер под интенциональностью понимал движение от ничто, К. Ясперс – устремление к бытию, а Н. Аббаньяно – путь к самой экзистенции.

Это обуславливает актуальность экзистенциальной проблемы соотношения интенциональности и трансцендирования. Если интенциональность предполагает векторность, направленность, то трансцендирование (как интенция к трансценденции) предполагает возможное, потенциально волевое, устремление к бытию. Если феноменологическая топика сама по себе структурна, поскольку в ней изначально воспроизводится некая «координатная сетка» бытия индивидов, то экзистенция сама по себе имманентно не структурирована и в принципе не может быть таковой.

В феноменологической топике для человека содержится экзистенциальный, синтетический, витально-ментальный ориентир. Человек всегда ищет самостный центр своего бытия. Таким центром с древних времен считалась душа, в которой, согласно мировым религиям, философским и мистическим учениям, находятся ум и сердце. Люди всегда хотели построить внутреннюю, феноменологическую топологическую иерархию. Эта структура позволяла им стремиться вверх и возноситься над процедурами «ощупывания» своего душевного пространства от центра до края, от границы до границы. Охват собственного бытия феноменолого-топической «координатной сеткой», которую можно назвать, следуя Д. В. Пивоварову, операциональной, позволяет осуществить волевое удержание границ, способствуя сохранению экзистенциальной целостности и самостности.

Онтологическое «преодоление» психологизма, о чем писал еще Э. Гуссерль, предполагает, что в основе онтологии переживания лежит интенция к трансценденции. Ведь экзистенция фундаментально, принципиально раскрыта для трансценденции. Под воздействием трансценденции, экзистенция как бы становится «пластичной» и «ситообразной». Например, у Ж.-П. Сартра интенциональными актами свободы экзистенция «дырявит» бытие-в-себе, как сыр, поэтому центр активности философ переносит с трансценденции на само Я (поскольку «Бог умер», как говорил Ф. Ницше). Онтологическая основа трансцендирования (как интенции экзистенции к трансценденции), подчеркивает французский мыслитель, заключена в двух аспектах человеческого бытия: во-первых, в конечности (смертности) экзистенции, во-вторых, в ее временности. Экзистенциальная временность есть личностная историчность (которая дает о себе знать в конкретной ситуации – «заброшенности Я») и индивидуальная будущность. Таким образом, модусами конечности экзистенции являются временность, историчность и ситуативность.

Само трансцендирование, как основополагающее определение экзистенции, предполагает интенцирование за пределы самосуществования индивида, устремление экзистенции за свои «плавающие» границы (при сохранении этих границ) к трансценденции как абсолютности бытия.

В экзистенциальных учениях большое внимание уделяется проблеме феноменолого-топологического описания «места» бытия. В философском лексиконе Античности и Средних веков термин «пространство» отсутствовал. В Новое время человеческое сознание, отождествившее себя с субъектом, впервые «спроектировало» пространство в качестве однородной протяженности. Понимание пространства изменилось в постнеклассической философии. Обращаясь к анализу экзистенциальной топологии, М. Хайдеггер описывает размыкание и расположение как экзистенциалы Dasein в его брошенности и предоставленности миру, т. е. экзистенциальный способ конкретного и ситуативного бытия, в котором тут-бытие демонстрирует себя миру. Поэтому страх и ужас у немецкого мыслителя выступают как модусы экзистенциала расположения: «Страх размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого» [8, с. 141].

Сущностно-топологически экзистенция разными философами описывается по-разному. Так, у М. Хайдеггера «экзистенция», проецируя себя в будущее, предстает как «бытие-впереди-самого-себя», у Г. Марселя – это сугубо человеческий, личностный, способ существования, у К. Ясперса экзистенция проявляется в так называемых «пограничных ситуациях», которые предполагают выбор и необходимость принятия решений [9, с. 379], у Н. Аббаньяно экзистенция как глубинное отношение с бытием выступает как трансценденция к трансценденции (индивид формируется в экзистенциальном акте трансценденции, характеризующемся абсолютной открытостью). М. К. Мамардашвили считал, что трансцендирование реально осуществляется в самом человеческом бытии, ибо без него нет бытия человека в качестве человека. Хотя трансцендирование по сути есть «выхождение» из себя, преодоление себя, это не означает выход за пределы мира, поскольку вне его нет таких «предметов», к которым можно было бы «выйти» [6, с. 26–27].

Для прояснения понятия трансценденции К. Ясперс вслед за Э. Гуссерлем использует понятие «горизонт». Философ именует его объемлющим, поскольку «горизонт» объемлет собой все сущее, отодвигаясь по мере того, как мы подходим к нему. Переступая границы существующего «горизонта», люди непрерывно трансцендируют, но не могут достичь последней границы. Мы можем прояснить такой «горизонт», но не можем познать его предметно.

Метафизическое исследование экзистенции неотделимо от признания ее первоначальной «зависимости» от глубинных оснований, онтологически проявляющихся как внутренне-внешние. В философии С. Кьеркегора было разработано учение об антитезе экзистенции и эссенции (понятийно выраженной сущности). Датский мыслитель утверждал, что экзистенция – это «внутреннее», которое переходит во «внешнее», предметное (т.е. «неподлинное») бытие. Экзистенция – это бытие-между, ей свойствен несамостоятельный, промежуточный, зависимый характер. Можно сформулировать два варианта такой зависимости: во-первых, в отношении к абсолютному Бытию, божественной трансценденции (Н. А. Бердяев, К. Ясперс, Г. Марсель, П. Тиллих); а во-вторых, в отношении к Ничто, «отрицательной» трансценденции (Ф. Ницше, М. Хайдеггер). При этом зависимость экзистенции проявляется только в актах существования человека (нигилизма, веры и др.).

По М. Хайдеггеру, отношение между экзистенцией и эссенцией, имеющее силу для всех родов сущего, в случае с человеком меняется, и тогда человек в своей эссенции (сущности) выступает как экзистенция (существование). Поскольку у людей, как сущего, нет что (т.е. присущей вещам наличности), а есть кто (т.е. мы обладаем способностью экзистировать), люди являются экзистенцией. Экзистенция представляет собой сущностно-несубстанциальное, неналичное бытие человека в совокупности его возможностей (человек есть то, чем он в принципе может стать), выражение уникальности, единственности каждого человека и его судьбы. Иными словами, человек есть вариативная интимно-личностная судьбинность, или возможное потенциальное существование (а вовсе не наличное существование).

По нашему мнению, человеческая экзистенция представляет собой интенциональное «бытие-в-мире». Это существование человека именно как человека во всей проблематичности и трагичности собственного бытия [2, с. 15], в постоянном удержании в волевом напряжении всех аспектов самосуществования. Онтологическая триада: «мир – бытие-в-мире – бытие» интерпретируется через принцип интенциональности, где она формулируется следующим образом: мир (неподлинное, повседневное, обезличенное существование) – бытие-в-мире (интенцированное к сущности существование личности как экзистенция) – бытие (трансценденция как потустороннее). Когда интенция направлена на мир, проявляется заброшенность, неподлинность существования людей. В интенции на бытие (на «окликание бытия», как писал М. Хайдеггер) обнаруживается подлинность экзистенции.

Обретение подлинного бытия возможно только через экзистенциальный прыжок в или через бездну бытия, который есть условие погружения в себя, самоуглубления для открытия внутри себя трансцендентного измерения бытия. Это самоуглубление, как раздвигание границ Я (выход за пределы занятого только собой Я, за его эгоизм), присуще учениям Ж.-П. Сартра и А. Камю (отрицание сознанием бытия, «просверливание» в нем метафизических «дырок» как совершение актов свободы), а также концепции Г. Маркузе («Великий Отказ» и утверждение себя как всех).

Следовательно, экзистенция как отношение к бытию, выраженное через интенциональность (прежде всего, к трансцендентности, заданной «поверх» других объектов интенции) включает в себя: во-первых, утверждаемую в результате всех манифестаций экзистирующего субъекта трансцендентность бытия (как «бытия-за» конечностью человека); во-вторых, превосходство, преодоление человеком своей конечности (для «подлинного» воссоединения с бытием). Впрочем, тут первое и второе постоянно меняются местами.

Н. Аббаньяно говорил о недостаточности экзистенции, содержащей в себе в качестве границ фундаментальные смыслы рождения и смерти, как определяющие ее конечность элементы. В рождении (как возможности коэкзистенциального отношения) и смерти (как возможности исчезновения этого отношения) выражаются коэкзистенциальная природа экзистенции и коэкзистенциальный фундамент существования. В их позитивном значении рождение и смерть следует осознать как границы, обуславливающие трансцендирование экзистенции к коэкзистенции [1, с. 49–50]. Следовательно, коэкзистенция может быть определена как глубинный, подлинно человеческий (высший трансцендентный) смысл бытия; она является достижением интенцирующей экзистенции, разворачивающейся и реализуемой в пространстве структурируемой феноменологической топики.

Библиографический список:

1. Аббаньяно Н. «Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм» и другие работы. СПб. : Алетейя, 1998. 507 с.
2. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та. 2001. 372 с.

3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию. СПб. : Владимир Даль. 2004. 400 с.
4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М. : Рарогъ. 1993. 448 с.
5. Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та. 1993. 415 с.
6. Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб. : Азбука-классика. 2002. С. 5–170.
7. Пивоваров Д. В. Неклассическая наука: экзистенциальная истинность и операционализация знания // Эпистемы: сборник научных статей. Екатеринбург : Макс-Инфо. 2015. Вып. 10: Неклассическая наука. С. 15–24.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem. 1997. 451 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат. 1991. 527 с.

Глазунов А. А.

ДУАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ КАК ФЕНОМЕН ЭГАЛИТАРНОЙ И ЭЛИТАРНОЙ КУЛЬТУР ДРЕВНЕЙ РУСИ

Аннотация. Цель статьи – представить дуалистический религиозный синкретизм в Древней Руси как феномен культуры широких слоев общества и как феномен культуры интеллектуальной элиты того времени.

Ключевые слова: этническая религия восточных славян, христианство, Древняя Русь, дуалистический религиозный синкретизм.

В исследовании религиозной ситуации в древнерусской среде после крещения Древней Руси в 988 г. накоплен значительный опыт. Однако и в настоящее время остаются спорные вопросы. Автор видит актуальность в необходимости исследования: во-первых, процесса трансформации этнической религии восточных славян в период христианизации Древней Руси; во-вторых, влияния этнических верований на формирование русского православия. Вопрос о роли дуалистического религиозного синкретизма в формировании особенностей русского православия не утратил важности и в наше время.

По мнению автора данной работы, дуалистический религиозный синкретизм – это синтез, соединение независимых друг от друга мировоззренческих концепций с главенством одной из них. В результате такого соединения создается новое мировоззрение, несущее в себе признаки обеих концепций.

Древняя Русь – государство, существовавшее в Средние века в Восточной Европе в период с 862/882 по 1240 гг., которое являлось союзом восточнославянских и финно-угорских племен; во главе государства стояли князья из рода Рюриковичей.

В качестве материалов для исследования были выбраны письменные исторические источники Древней Руси и свидетельства о религиозной обстановке в Древней Руси в период до золотоордынского нашествия, то есть до 1240-х гг.

Период до Золотой Орды выбран для рассмотрения неслучайно. По мнению автора, именно в данном периоде больше всего отражена борьба христианства с остатками этнических верований на Руси. В период правления Золотой Орды данная проблема отходит на второй план.

Объект исследования – религиозное мировоззрение славян Древней Руси. Предмет исследования – феномен дуалистического религиозного синкретизма в религиозном мировоззрении славян Древней Руси. Цель работы: анализ феномена дуалистического религиозного синкретизма как определенного этапа развития мировоззрения восточных славян после христианизации Древней Руси.

Методы исследования: историко-сравнительный (обращение к проблеме понимания феномена дуалистического религиозного синкретизма в Средние века и соотнесение идей древнерусских авторов до 1237 г. с ортодоксальным учением христианской Церкви); аналитический (анализ полученных сведений с целью выявления основных пунктов развития мировоззрения в Древней Руси в период 988–1237 гг., отличных от христианского учения). Теоретическое основание исследования – в данной работе были использованы труды многих исследователей истории России и истории Древней Руси в частности.

Феномен дуалистического религиозного синкретизма появляется в Средние века. Он встречается в трудах средневековых восточнославянских книжников как в качестве предмета обличения, так и в практике и догматике самих «обвинителей». Дуалистический религиозный синкретизм неизбежно должен был возникнуть в ситуации, характерной для Древней Руси в первые века после 988 г., то есть ситуация соединения «новой веры» с элементами «старой» [1, с. 264]. При этом христианство в тот период на Руси можно определить как веру-belief, а этническую религию – как веру-faith [2, с. 463].

Соединяющиеся в дуалистическом религиозном синкретизме мировоззрения можно разделить на два типа: